

Detlef Horster

Sozialphilosophie,

in: Annemarie Pieper (Hg.), Philosophische Disziplinen, Leipzig 1998, S. 368 - 391.

1. Allgemeine Merkmale der Sozialphilosophie

Der Begriff "Sozialphilosophie" wird uneinheitlich verwendet. Mindestens sieben verschiedene Bestimmungsweisen können angeführt werden. Zum einen wird sie als übergreifende Disziplin für die praktischen Teildisziplinen der Philosophie verstanden. Zweitens wird ihr die Funktion zugeschrieben, die deskriptiv verfahrenende Soziologie normativ zu ergänzen. Drittens wird sie als Disziplin verstanden, Zeitdiagnosen zu geben. In der angelsächsischen Tradition wird sie - viertens - oft als das deklariert, was wir Politische Philosophie nennen. Fünftens ist sie als eine Disziplin verstanden worden, in der die Pathologien der Entwicklungsprozesse einer Gesellschaft erörtert werden. (vgl. Honneth 1994 c, 9 f.) Max Horkheimer sah ein dialektisches Verhältnis zwischen philosophischer Theorie und einzelwissenschaftlicher Praxis und nannte das - die sechste Bestimmung - Sozialphilosophie. (vgl. Horkheimer 1988, 29) Ich will sie im folgenden, siebentens, verstehen als eine Disziplin, die das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und die sich daraus ergebenden Probleme begreift; wobei der normative Maßstab dafür, was ein Problem ist, das reibungslose Funktionieren der gesamtgesellschaftlichen Ordnung sein soll. Hierin sind andere Bestimmungen - wie man leicht sehen kann - enthalten, wie die zweite, dritte und fünfte. Normativität wird in dieser siebenten Bestimmung verstanden als Funktionalität. Sie wird nicht verstanden als philosophische Belehrung über die Richtigkeit von sozialen Verhältnissen.

Von sozialen Problemen auszugehen, die die gesellschaftliche Ordnung bedrohen, will ich als vorphilosophischen Anknüpfungspunkt für sozialphilosophische Reflexionen bezeichnen. In dieser Hinsicht hat die siebente Bestimmung von Sozialphilosophie Nähe zum Pragmatismus, für den Denken Problemlösen ist: Jeder Forschungsprozeß ergibt sich nach Auffassung der amerikanischen Pragmatisten aus der problematisch gewordenen Alltäglichkeit. "Die anwendungs- oder handlungsorientierte Sicht von Erkenntnis bedingt [deshalb], daß eine Überzeugung als Wissen nur lokal, relativ zum Prozeß des Erwerbs und ihrer Anwendbarkeit, gerechtfertigt ist." (Pape 1996, 183) Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Gehen wir täglich ohne Probleme durch eine Tür, sind wir nicht veranlaßt, uns die Tür genauer anzusehen. Erst wenn wir die Klinke betätigen und die Tür öffnet sich nicht, wären wir veranlaßt, näher hinzusehen. Bei unseren "Forschungen" könnten wir die Gründe dafür feststellen: das Holz hat sich verzogen, die Angel war nicht geölt, oder die Tür ist abgeschlossen. Haben wir die Ursachen erforscht und eine Theorie entwickelt, können wir von da aus zu praktischen Problemlösungen übergehen: Hobeln, Ölen oder den Hausmeister bitten, die Tür aufzuschließen. Innovative Konsequenzen hätte unsere Forschung, wenn wir feststellten, daß eine Tür nicht der optimale Durchgang zwischen zwei Räumen ist. Metaphorisch faßt Charles Sanders Peirce diesen Vorgang verallgemeinert so in Worte: "Die Elemente eines jeden Begriffs treten durch die Pforte der Wahrnehmung in das logische Denken ein und verlassen es durch die Pforte des zweckbestimmten Handelns, und was seinen Paß an diesen beiden Pforten nicht vorweisen kann, wird von der Vernunft als unberechtigt festgenommen." (Peirce, zitiert nach ebenda) William James meint, daß man erstaunt wäre, wie viele philosophische Kontroversen zur Bedeutungslosigkeit herabsinken würden, sobald man nach ihren konkreten Konsequenzen fragte. (vgl. James 1977, 31) Die sozialphilosophischen Ergebnisse nähern sich in ihrer Konsequenz der Idealvorstellung Richard Rortys an, "daß die Unterscheidung zwischen zeitlosen Vernunftwahrheiten und zeitgebundenen Tatsachenwahrheiten nicht mehr deutlich ist". (1988, 84) Das bedeutet, daß philosophische Begriffe ihren semantischen Gehalt entsprechend der Entwicklung der Gesellschaftstrukturen, auf die sie bezogen sind, auch verändern.

So viel kann man in erster allgemeiner Näherung zu dem sagen, was Sozialphilosophie ist. - Die Perspektivierung der Philosophie aufs Soziale wird heute in unterschiedlicher Weise von verschiedenen sozialphilosophischen Richtungen vorgenommen, auf die ich am Schluß zurückkommen werde (4.). Zunächst wird an einem Beispiel genauer zu bestimmen sein, was Sozialphilosophie ist (2.) und ein kurzer historischer Rückblick auf die Anfänge der Sozialphilosophie nötig sein (3.).

2. Merkmale der Sozialphilosophie, auf ein konkretes Beispiel bezogen

Die mit Abstand bedeutendste Sozialphilosophie der Gegenwart ist die Kritische Theorie. Sie will heute noch bewußt an eine vor allem von Habermas fortgeführte, große Tradition anknüpfen, deren Beginn mit der Antrittsvorlesung von Max Horkheimer als Direktor des Instituts für Sozialforschung von 1931 zu setzen ist. Deren Titel lautete Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung. Horkheimer macht darauf aufmerksam, daß die Sozialphilosophie zu seiner Zeit im Mittelpunkt eines allgemeinen philosophischen Interesses stünde, und er erklärt das folgendermaßen: Als das letzte Ziel der Sozialphilosophie gelte "die philosophische Deutung des Schicksals der Menschen, insofern sie nicht bloß Individuen, sondern Glieder einer Gemeinschaft sind. Sie hat sich daher vor allem um solche Phänomene zu bekümmern, die nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben der Menschen verstanden werden können: um Staat, Recht, Wirtschaft, Religion, kurz um die gesamte materielle und geistige Kultur der Menschen überhaupt." (Horkheimer 1988, 20) Mit der Ernennung zum Direktor des Instituts besetzte Horkheimer zugleich den Lehrstuhl für Sozialphilosophie, der für ihn eingerichtet wurde. (vgl. ebenda 30)

Die Kritische Theorie hatte nun, im Gegensatz zur traditionellen Gesellschaftstheorie, die dem wissenschaftlichen Objektivitätsideal verpflichtet war, darüber hinaus den Anspruch, ihr normatives telos offen zu legen. Es war das Interesse an Emanzipation. Die

Kritische Theorie suchte und fand zu ihrer Plausibilisierung einen vorphilosophischen Bezugspunkt, der ihr evident war. Für eine emanzipatorische Gesellschaftstheorie mußte das etwas sein, was als soziales Problem sichtbar und wirksam war und das Interesse an Emanzipation trägt. Dadurch unterscheidet sich die Kritische Theorie von soziologischen Theorien und nicht etwa durch die "Überlegenheit soziologischer Erklärungsgehalte oder im philosophischen Begründungsverfahren". (Honneth 1994 a, 81) Für die traditionelle Kritische Theorie Horkheimers und Adornos war das Proletariat, das seinen Protest gegen Unterdrückung und Ausbeutung artikuliert, dieser Bezugspunkt. Für Adorno war das Entfremungskapitel des Marxschen Kapital deshalb von zentraler Bedeutung. (vgl. ebenda 89)

Machen wir hier die Probe und vergleichen diesen Ausgangspunkt sozialphilosophischer Forschung mit der allgemeinen Bestimmung von Sozialphilosophie, die ich als siebente Definition vorgeschlagen habe. Es handelt sich um ein Problem der Individuen in der Gesellschaft. Horkheimer spricht ausdrücklich einer Philosophie, die sich ausschließlich dem autonomen Subjekt zuwendet und nicht dem Verhältnis des Einzelmenschen zu seiner Gemeinschaft oder zu seinen Mitmenschen, das Prädikat Sozialphilosophie ab. (vgl. Horkheimer 1988, 21) Die gesamtgesellschaftliche Ordnung ist durch das Mißverhältnis von arm und reich und durch Unterdrückung und Ausbeutung gestört. Diese wird den Mitgliedern der Arbeiterklasse spürbar, die deshalb eine herrschaftsfreie Gesellschaft anstreben. Letztere ist das normative *télos* für die Forschungen der Kritischen Theorie.

Habermas stellte das "marxistische Produktionsparadigma auf das Paradigma kommunikativen Handelns [um], in dessen Rahmen deutlich werden soll, daß nicht in der gesellschaftlichen Arbeit, sondern in der sozialen Interaktion die Bedingungen gesellschaftlichen Fortschritts angelegt sind". (Honneth 1994 a, 82) Das Kommunikationsparadigma ist nach Habermas' Auffassung zum einen konstitutiv, ermöglicht die reale Interaktion und ist somit soziologisch zu ermitteln, zum anderen ist es ein regulativ-emanzipatorisches Prinzip, denn in ihm steckt der Vorschein auf eine zukünftige herrschaftsfreie Gesellschaft, in der jede und jeder das gleiche Recht hat, zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen usw. Das wäre eine Gesellschaft, in der die Chancenverteilungen in jeder Hinsicht gleich sein werden. Das regulative Element des Kommunikationsparadigmas ist sein normativ-philosophisches.

Der Nachteil dieses Paradigmas ist laut Axel Honneth (anders Benhabib 1995, 65) der, daß es in der letztgenannten Hinsicht zwar einen emanzipatorischen Gehalt hat, der aber nicht unbedingt für die Verletzten als Verletzung erfahrbar werde. Es könnte auch mangelnde sprachliche Kompetenz auf der Gegenseite angenommen werden und nicht unbedingt eine erfahrbare Verletzung der Betroffenen, die ein Bedürfnis nach Gesellschaftsveränderung wach werden ließe. (vgl. ebenda 85) Darum setzt an dieser Stelle die Kritik von Honneth an. Der emanzipatorische Gehalt des Arbeitsparadigmas hatte im Proletariat als Träger des Protests immer einen Ausdruck der Verletzung von Regeln menschlicher Sozialverhältnisse zum Inhalt und implizierte somit zukunftsweisend und emanzipatorisch deren Aufhebung. Im Gegensatz dazu ist für Honneth das Kommunikationsparadigma nicht der gesuchte soziale Bezugspunkt der weiter zu entwickelnden Kritischen Theorie, weil es nicht in jedem Fall eine erfahrbare Verletzung zum Inhalt haben müsse.

Erst die langanhaltende Massenarbeitslosigkeit und die Dauerleiden der Betroffenen ließ - laut Honneth - den Gedanken an ein neues Paradigma aufkommen. Arbeitslose erfahren ihr Leiden als Mißachtung oder zumindest als Mangel an Achtung und Anerkennung. Dies spiegelt sich für Honneth in Studien, die sich mit dem Widerstandshandeln sozialer Unterschichten beschäftigt. "Die Auseinandersetzung mit derartigen Untersuchungen macht mit großer Regelmäßigkeit deutlich, daß es nicht die Orientierung an positiv formulierten Moralprinzipien, sondern die Erfahrung der Verletzung von intuitiv gegebenen Gerechtigkeitsvorstellungen ist, die dem sozialen Protestverhalten von Unterschichten motivational zugrundeliegt; und den normativen Kern solcher Gerechtigkeitsvorstellungen machen immer wieder Erwartungen aus, die mit der Respektierung der eigenen Würde, Ehre oder Integrität zusammenhängen. Werden diese Ergebnisse nun über ihren jeweiligen Untersuchungskontext hinaus verallgemeinert, so liegt die Schlußfolgerung nahe, in dem Erwerb sozialer Anerkennung die normative Voraussetzung allen kommunikativen Handelns zu sehen: Subjekte begegnen sich im Horizont der wechselseitigen Erwartung, als moralische Personen und für ihre sozialen Leistungen Anerkennung zu finden." (ebenda 86) Daraus zieht Honneth den Schluß, daß die wechselseitige soziale Anerkennung die dem sozialen Interaktionsprozeß zugrundeliegende normative Erwartung ist. Bleibt die als verdient angesehene Erwartung aus, erfahren die vergesellschafteten Subjekte das als Mißachtung, als Verletzung des moral point of view. Die Erfahrung der sozialen Anerkennung ist eine Bedingung der Identitätsentwicklung des Menschen und jedes Ausbleiben der Anerkennung oder die Mißachtung wird als Persönlichkeitsverlust erlebt. Ein Seismograph dafür ist unter anderem, daß die Menschen in solchem Falle moralische Gefühle wie Wut und Empörung entwickeln. Hiermit hat Honneth nach seiner Ansicht einen evidenten Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Kritischen Theorie gefunden. Der Protest hat einen zukunftsweisenden Gehalt, nämlich den auf eine Gesellschaft, die unter allen Menschen eine gleiche und wechselseitige Achtung garantiert.

Erhebt nun die Kritische Theorie den Anspruch, Soziologie zu sein, die sie - wie gesehen - mindestens in einer Hinsicht sein will, wird ihr das von Soziologen, wie beispielsweise von Niklas Luhmann abgesprochen. Honneth ist der Auffassung, daß eine Gesellschaftsanalyse nur gemacht werden könne, wenn man das Ideal einer gerechten Gesellschaft als normativen Maßstab der Analyse habe. Man müsse dann aufzeigen, welche Mechanismen in der unzulänglichen Gesellschaft die Weiterentwicklung verhinderten, und man müsse zugleich das Entwicklungspotential aufzeigen, das man zu entfalten hätte. (vgl. Honneth 1994 b, 11) Die Bezugnahme auf etwas Normatives, mit der eingangs genannten traditionellen Begriffsfüllung, wird von der Systemtheorie inkriminiert. Luhmann will demgegenüber "eine nüchterne, unbefangene Würdigung der Wirklichkeit" erstellen (1973, 277), denn daß es trotz gesellschaftlicher Ordnung immer wieder zu Problemen kommt, ließe vermuten, daß ein beharrendes Moment in der

Gesellschaftsordnung stecke, über das der euphorische Blick auf das *télos* einer besseren Gesellschaft hinwegzutäuschen drohe. Ihm muß man entgegenhalten, daß auch er ein *télos* für die Ausarbeitung seiner Theorie beansprucht; es ist das Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung. (vgl. Horster 1997, 19) Dieses *télos* entspricht dem semantisch veränderten Begriff von Normativität in meiner siebenten Bestimmung von Sozialphilosophie. Allerdings sieht Luhmann keine Möglichkeit, die gesellschaftliche Ordnung durch Planung zu stabilisieren. Solche Möglichkeiten sieht Helmut Willke in seinem Verständnis von weiterentwickelter Systemtheorie. (s. u.)

Im Gegensatz zu Luhmann sehen andere Forscher einen durchaus normativen Bezugspunkt bereits bei der Geburt der Soziologie: "Man hat die Soziologie oft als Krisenwissenschaft der modernen Gesellschaft bezeichnet [...] Die Säkularisierung, die Individualisierung und die wachsenden sozialen Folgen der Industrialisierung sind mit immensen moralischen Problemen verbunden, auf die offensichtlich nicht mehr hinreichend mit der genuin philosophischen Disziplin der Ethik geantwortet zu werden vermag." (Firsching 1994, 16) Diese Aufgabe sollte nun die Soziologie übernehmen. Sie sollte mit der Problembeschreibung zur praktischen Behebung beitragen. Diese Definition der Soziologie rückt sie in die Nähe der Sozialphilosophie oder ist gar - wie Adorno meinte - mit ihr identisch; für ihn deckt sich "'Sozialphilosophie' [...] weithin mit 'kritischer Gesellschaftstheorie'". (Adorno 1972, 538) Diese Definition von Sozialphilosophie ist eine Reaktion auf die von dem Soziologen René König unerhört scharf vorgetragene Abgrenzung seiner eigenen Disziplin von der Sozialphilosophie. Letztere sei "nur eine Philosophie statt der Soziologie, die sich zudem durch eine ungewöhnliche Armseligkeit in der Formulierung brauchbarer theoretischer Hypothesen auszeichnete." (König 1958, 91) Mit dieser Einlassung richtete König sich vor allem gegen Ferdinand Tönnies.

3. Geschichte des Begriffs "Sozialphilosophie"

Mit dieser unterschiedlichen Sichtweise der Sozialphilosophie habe ich zugleich ein Abbild des historischen Streits bereits bei der Entstehung der philosophischen Disziplin "Sozialphilosophie" gezeichnet. Abgesehen von einigen früheren Erwähnungen des Wortes "Sozialphilosophie", wird man deren Entstehung im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ansiedeln müssen. Zwar erwähnte bereits Moses Heß den Begriff "Sozialphilosophie" 1843 in seiner Philosophie der Tat. Er reservierte den Begriff allerdings für die Bezeichnung der Philosophie der französischen Sozialisten. (vgl. Heß 1972, 37) Erst ab 1894 wird der Begriff von Georg Simmel und Rudolf Stammler diskutiert und ausgefüllt. Von beiden wird der Charakter der Sozialphilosophie als normativ und deskriptiv zugleich bestimmt. Es soll an soziale Tatsachen angeknüpft werden, aber so, daß sie, an normativen Zielen orientiert, entsprechend verändert werden können. Seither findet der Begriff "Sozialphilosophie" breitere Verwendung. Der Sache nach gab es Sozialphilosophie, ohne daß der Begriff verwendet wurde, bereits früher. Axel Honneth sieht ihren Anfang in der Philosophie Rousseaus (vgl. Honneth 1994 c, 18). Sicher könnte man auch andere Philosophen der beginnenden Neuzeit, wie z. B. Thomas Hobbes, nennen, die sich dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und den daraus entstehenden Problemen oder - wie Honneth sagt - Pathologien zuwandten. Solche sind z. B.: Entzweiung, Verdinglichung, Entfremdung, Nihilismus, Gemeinschaftsverlust, Entzauberung, Entpersönlichung, Vermarktung oder kollektive Neurose. (vgl. ebenda 51)

Auf dem ersten Deutschen Soziologentag im Jahr der Gründung der "Deutschen Gesellschaft für Soziologie" im Jahre 1910 hielt Ferdinand Tönnies die Eröffnungsrede. Er vertrat die Auffassung, daß die Soziologie in erster Linie eine philosophische Disziplin sei. Er bestimmte die Sozialphilosophie als eine rein deskriptive Wissenschaft. Soziologie und Sozialphilosophie sollten wertfrei forschen und sich nur dem widmen, was ist und nicht was sein soll. Damit brachte Tönnies Soziologie und Sozialphilosophie zur Deckung, aber unter anderen Vorzeichen als später Adorno. Seit dieser Zeit wurde der Begriff "Sozialphilosophie" mit unterschiedlichen Konnotationen in Soziologie und Philosophie gebräuchlich, bis Horkheimer ihn 1931 näher bestimmte.

4. Die bedeutendsten Sozialphilosophie-Konzepte der Gegenwart

Wenden wir uns der heutigen Sozialphilosophie mit ihren wichtigsten Strömungen zu. Die schweren, aber leicht erkennbaren Unzulänglichkeiten der Gesellschaft sollen mit Hilfe der unterschiedlichen Sollensvorstellungen dieser sozialphilosophischen Positionen reguliert werden, an denen der Seinszustand Maß nehmen könnte. Die zu behandelnden sozialphilosophischen Richtungen sind: Postmoderne oder Poststrukturalismus, Kommunitarismus, Universalismus, Feministische Philosophie und die neuere Systemtheorie. Die Kommunitarier, Universalisten und die neueren Systemtheoretiker sehen die Lösung der Probleme, die aus dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft entstehen, in einer veränderten Betrachtung von Gesellschaft und Gemeinschaft; die Postmoderne oder der Poststrukturalismus hingegen in einem veränderten Blick auf das Individuum. Den konkreten Menschen ins Visier zu nehmen und daraus Konsequenzen zu ziehen, ist hier das sozialphilosophische Programm. Die Feministische Philosophie will die Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, die sich durch die Verdrängung von Frauen aus dem öffentlich-gesellschaftlichen Bereich ergeben, beseitigt wissen.

a) Poststrukturalismus

Ich kann nur den vielleicht bedeutendsten poststrukturalistischen Denker herausgreifen: Michel Foucault. Zu nennen sind u. a. noch Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Jacques Lacan und als bekanntester postmoderner Philosoph: Jean-François Lyotard. Der Strukturalismus entfaltete sich zunächst in der Sprachphilosophie. In der Sprache wurden von Ferdinand de Saussure

Strukturen entdeckt, die sowohl den Subjekten wie den Objekten einen ordnenden Rahmen gaben. Fremde Kulturen haben, wie Claude Lévi-Strauss erforschte, eigene Strukturen. Aber auch unsere eigene Kultur hat Strukturen, wie Michel Foucault mit soziologischem Scharfblick ermittelte. Strukturen geben die Möglichkeit, die gesellschaftliche Ordnung als subjektlos zu denken. Strukturen sind die Mittler gesellschaftlicher Ordnung, bei Foucault die Ordnung durch die Mikrostrukturen der Macht. Die Erforschung der Machtstrukturen vollzieht Foucault in seinen Schriften *Die Ordnung der Dinge* (1966), *Wahnsinn und Gesellschaft* (1972), *Überwachen und Strafen* (1975) und *Sexualität und Wahrheit* (1976). Nur durch das Sichtbarwerden der subtilen Mikrostrukturen der Macht wird es für das Individuum möglich, auf Gesellschaft verändernd einzuwirken und selbst den Wirkungen der Macht zu entgehen, denen das Individuum im Regelkreis der Disziplinierungen von Körper, Norm und Wissen mittels der gesellschaftlichen Einrichtungen von Fabrik, Gefängnis und Schule ohne Fluchtmöglichkeit ausgesetzt ist.

Michel Foucault bringt gegen diese, die Menschen beherrschenden gesellschaftlichen Strukturen eine Ethik der individuellen Lebenskunst oder der Selbstkonstituierung ins Spiel, die die Art und Weise zeigt, "wie man sich führen und halten - wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt". (Foucault 1986, 37) Was nun ist diese Ethik der Lebenskunst? Sie besteht nach Foucault darin, sich als Subjekt autonom zu schaffen, sich nicht heteronom durch fremde Strukturen konstituieren zu lassen. Das Subjekt, das der neuen Lebenskunst bedarf, bearbeitet sich selbst mit Hilfe von Selbsttechniken. Auf dieser Basis erarbeitet das Individuum sich seine eigenen moralischen Regeln, seinen eigenen Lebensstil. "In der antiken Philosophie wird der reflektierende Mensch häufig mit dem Künstler verglichen: Das eigene Leben zu gestalten bedeutet, von Zeit zu Zeit wie ein Bildhauer oder Maler einige Schritte zurückzutreten, das Werk zu betrachten und zu prüfen, ob verändert oder sogar neu begonnen werden muß - und dann wieder 'an die Arbeit' zu gehen." Für die Moral des Individuums und seiner Lebenskunst heißt das, die Frage zu stellen: "Welche Haltung bildet ein Individuum in seinem Leben zu sich selbst und zu anderen? [...] Entscheidend ist immer, welche individuelle Wahl ein Mensch trifft - jenseits von allen gesetzlichen oder kommunikativen oder sonstigen Regeln. Das wahrhaft autonome Subjekt trifft immer seine Wahl [...] Autonom heißt ja nichts anderes als 'Selbstgesetzgebung' - und dieses Gesetz kann ich mir unter allen Umständen selbst geben." (Schmid 1996, 26 - 29) Poststrukturalistische Philosophen, so kann man zusammenfassen, wenden soziologisch ihren Blick auf die die Menschen beherrschenden Strukturen in der Gesellschaft. Das ist für sie der vorphilosophische Anknüpfungspunkt. Die Entwicklungsmöglichkeiten des konkret Individuellen reflektieren sie in normativ-philosophischer Weise.

b) Kommunitarismus

Von den Kommunitariern wird die Diagnose gestellt, daß die gesellschaftlichen Probleme oder Pathologien dadurch entstehen, daß die heutigen Bürger der USA die mobilsten seien, die es jemals in der Menschheitsgeschichte gegeben habe. Dies drücke sich in den hohen Scheidungsraten, dem häufigen Wechsel von Beziehungspartnern, Wohnorten und Arbeitsplätzen aus. Bei solchen Wechselschritten werde meist eine neue religiöse Gemeinschaft oder eine andere politische Zugehörigkeit gefunden. Diese geographische, soziale und politische Mobilität wachse weiterhin.

Darin sehen die amerikanischen Forscher Robert N. Bellah, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Charles Taylor, und Michael Walzer eine große Gefahr für den Bestand der Demokratie. In einer Gemeinschaft von bindungslosen Individuen fehle das Gemeinschaftsinteresse und das Interesse an der Erhaltung der demokratischen Staatsform. Beim Hinweis auf diese Gefahr beziehen sie sich auf Alexis de Tocquevilles klassische Analyse über die Demokratie in Amerika (Tocqueville 1985, 340 ff.): Eine von zunehmender Individualisierung angekränkelte Gesellschaft könne ein Despot leicht unter seine Gewalt bringen, denn "die Privatisierungstendenzen der modernen Kultur, die größere Mobilität einschließen, der Niedergang traditioneller Gemeinschaften, das Wachstum der Riesenstädte, die Zwänge der Konsumgesellschaft (die selbst teilweise ein Resultat der Privatisierung ist), tendieren dahin, eine atomistische Bewußtseinshaltung aufkommen zu lassen und in den Menschen das Bewußtsein von und den Glauben an die republikanische Dimension unserer Gesellschaft dahinschwinden zu lassen." (Taylor 1988, 183 f.) Hiermit ist der vorphilosophische Bezugspunkt der Kommunitarier benannt.

Michael Walzer setzt den Ausweg aus dieser drohenden Gefahr so an: Wir müßten die früher geltenden Gemeinschaftswerte wiederentdecken: "Wir müssen die moralische Welt nicht erst entdecken, da wir immer schon in ihr gelebt haben." (Walzer 1987, 29) Die moralischen Werte müßten - das ist Aufgabe der Philosophie - für die Gegenwart allerdings neu interpretiert werden.

Alle Kommunitarier sind davon überzeugt, "daß sich die politischen Ideen der Moderne über einen Strom der Überlieferung konstatieren, der sich bis zu den Ursprüngen christlicher Religion zurückverfolgen läßt." (Soosten 1992) Man müsse Anstrengungen unternehmen, um diesen Zusammenhang in Amerikas Gegenwart darzustellen. Dieser Bezug auf die traditionellen Werte müsse den Menschen bewußt gemacht werden, um ein stärkeres National- und Gemeinschaftsgefühl zu erzeugen und so die gesellschaftsbedrohenden Gefahren bannen. Schon die amerikanischen Gründerväter hätten sich - so die These der Kommunitarier - als Erben Moses und Amerika als ihr neues gelobtes Land gesehen und daran in ihrer Darstellung keinen Zweifel gelassen. (vgl. Walzer 1988, 13 ff. und Bellah u. a. 1987, 56 ff.)

c) Universalismus

Für andere Sozialphilosophen, wie Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin und John Rawls, soll die Zentrierung der vereinzelt Menschen auf einen gemeinsamen, verbindenden Bezugspunkt in anderer Weise erfolgen. Sie soll durch eine universelle Sollensnorm reguliert werden. Wie geht John Rawls, den ich hier als den wohl bedeutendsten Universalisten vorstellen

will, bei der Entwicklung eines solchen Bezugspunkts vor? Dazu bedient er sich der Entscheidungs- und der Spieltheorie. In beiden Theorien geht es darum, Entscheidungen rational zu begründen. Durch die Anwendung dieser Theorien kommt Rawls zu der Ansicht, daß es prinzipiell vorteilhafter ist, in einer durch Fairneß-Prinzipien geordneten Gesellschaft als in irgendeiner anderen Gesellschaft zu leben. Notwendige Bedingungen für das Zustandekommen und den Erhalt einer solchen Gesellschaft sind: 1. daß die Prinzipien allgemein sind, 2. daß sie universelle Anwendung finden, daß sie 3. öffentlich bekannt sind, 4. daß konkurrierende Ansprüche mit ihnen geregelt werden können, und daß sie 5. letzte Berufungsinstanz sind. (vgl. Rawls 1975, § 23). Kersting nennt sie knapp: "Generalität, Universalität, Öffentlichkeit, Geordnetheit, Letztinstanzlichkeit". (Kersting 1993, 139)

Das sind die formalen Prinzipien, an denen jede egoistische Moral scheitern würde, die eine Vorteilsnahme für einzelne präferiert und für andere ausschließt, denn Schwarzfahren kann nur funktionieren, wenn die Mehrheit bezahlt. Damit wären mindestens die Bedingungen 1 und 2 nicht erfüllt. Rawls führt weitere Bedingungen ein, um die rationale Wahl zu ermöglichen: Die Beschlußfassung muß einstimmig erfolgen, und sie muß unter dem Schleier der Unwissenheit erfolgen, damit die Beteiligten nicht interessegeleitet wählen. (vgl. 1975, § 24)

Rawls geht bei der Auswahl der Bedingungen von der realistischen Grundannahme aus, daß jeder Mensch nur seinen eigenen Nutzen maximieren will. "Dieser Zustand entspricht dem Grundansatz der Entscheidungs- und Spieltheorie. Gemäß ihrem subjektiven Rationalitätsbegriff sind die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft in einem formalen Sinn egoistisch: Sie verfolgen ihre eigenen Interessen, gleich ob diese in einem materiellen Sinn egoistisch, altruistisch oder sozial indifferent sind. Gemäß der Modifikation, die die Spieltheorie einführt, geht es um eine Mehrzahl von rationalen Egoisten, die wechselseitig ihre Ansprüche gegeneinander geltend machen." (Höffe 1977, 34) Da der Utilitarismus den Nutzen der Gesamtgesellschaft als erstrebenswert ansieht und das bei den einzelnen Menschen als Motiv wahrnimmt, scheidet der Utilitarismus als eine akzeptable Theorie bei der rationalen gerechten Verfassungswahl aus. Rawls weist der "moralischen Autonomie des Individuums Priorität zu". (Meyer 1996, 12) Das ist unter den Bedingungen der zunehmenden Individualisierung plausibel, denn kein Mensch wird den Blick auf das Wohl der Gesamtgesellschaft richten.

Von den genannten Prämissen ausgehend, folgert Rawls weiter: "Wir wollen uns also vorstellen, daß diejenigen, die sich zu gesellschaftlicher Zusammenarbeit vereinigen wollen, in einem gemeinsamen Akt die Grundsätze wählen, nach denen Grundrechte und -pflichten und die Verteilung der gesellschaftlichen Güter bestimmt werden. Die Menschen sollen im voraus entscheiden, wie sie ihre Ansprüche gegeneinander regeln wollen und wie die Gründungsurkunde ihrer Gesellschaft aussehen soll. Ganz wie jeder Mensch durch vernünftige Überlegung entscheiden muß, was für ihn das Gute ist, d. h. das System der Ziele, die zu verfolgen für ihn vernünftig ist, so muß eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll. Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit." (Rawls 1975, 28) Diese theoretische Situation der Freiheit und Gleichheit ist die berühmte "original position" (Urzustand), in der im voraus und ein für allemal entschieden werden soll, wie die Menschen ihre Ansprüche gegeneinander regeln wollen.

Die Gerechtigkeitsgrundsätze, die in dieser Situation zustande kommen und nach denen die Grundgüter, wie Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung (ebenda 83), verteilt werden sollen, sind die folgenden. Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz in seiner "endgültigen Fassung" im § 46 heißt: "Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist." Der zweite Grundsatz heißt: "Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen." (ebenda 336) Unbedingte Gleichheit wird von Rawls in Hinsicht auf die politisch erkämpften Rechte gefordert; Ungleichheit ist unter bestimmten Bedingungen in ökonomischer Hinsicht erlaubt, dann nämlich, wenn sie Vorteile für alle bringen.

Wann Ungleichheiten unter Wahrung der Gerechtigkeit erlaubt sind, wird von Rawls weiter differenziert. Ungleichheiten sind nach Rawls' Auffassung nur dann erlaubt, wenn den schlechter Gestellten dadurch Vorteile erwachsen: "Wie ließe sich nun eine solche anfängliche Ungleichheit der Lebenschancen überhaupt rechtfertigen? Nach dem Unterschiedsprinzip ist sie nur gerechtfertigt, wenn der Unterschied in den Aussichten zum Vorteil der schlechter gestellten repräsentativen Person - hier des ungelerten Arbeiters - ausschlägt. Die Ungleichheit der Aussichten ist nur dann zulässig, wenn ihre Verringerung die Arbeiterklasse noch schlechter stellen würde." (ebenda 98 f.) Die Beibehaltung einer bestehenden Ungleichheit ist also unter den Umständen zulässig, daß deren Verringerung eine größere Schlechterstellung der sowieso schon Benachteiligten bedeuten würde.

Nun ist die Feststellung von Ungleichheit weder gerecht noch ungerecht, sondern lediglich die Feststellung eines bestehenden Faktums, das nicht als natürlich oder gottgegeben hingenommen werden muß, sondern geändert werden kann. Und wie geändert wird, ist eine Frage der Gerechtigkeit. Damit ist das sogenannte Differenzprinzip angesprochen, das nur dann Begünstigungen erlaubt, wenn es den weniger Begünstigten zum Vorteil gereicht. - Die Gerechtigkeitsgrundsätze stehen in einer - wie Rawls es nennt - "lexikalischen Ordnung". (ebenda 62) Das bedeutet, daß der erste Grundsatz stets Vorrang hat. Innerhalb des zweiten Grundsatzes nimmt Rawls ebenfalls eine lexikalische Ordnung an, aber so, daß der zweite Teilsatz Vorrang vor dem ersten hat. - Wir fanden in Rawls Gerechtigkeits Theorie eine Sozialphilosophie, die von Problemen ausgeht, die modo philosophico reflektiert wurden, mit dem Ziel einer real-sozialen Problemlösung.

d) Feministische Philosophie

Ebenso wie die postmodernen und die kommunitaristischen Philosophen haben feministische Philosophinnen den rein universalistischen Blickwinkel als einen verengten ins Bewußtsein gerufen. Dies geschah - ganz im Sinne von Rortys eingangs zitiertem Diktum und der pragmatistischen Intention - durch Konfrontation sozialer Tatsachen mit der philosophischen Idee des "verallgemeinerten Anderen", die die Erfahrung einer bestimmten Gruppe von Subjekten gleichsetze mit dem Menschen schlechthin. Das sei seit den Anfängen der Aufklärung so: "Das in den gründenden Zeiten der Amerikanischen Deklaration der 'Bill of Rights' angesprochene 'wir' bezog sich hauptsächlich auf den weißen, männlichen Paterfamilias, der auch Eigentumsbesitzer war: Weder die Frauen noch die eigentumslosen Arbeiter, weder die schwarzen Sklaven noch die Ureinwohner Amerikas waren unter diesem 'wir' einbegriffen." (Benhabib 1997, 50) Das hatte zur Folge, daß die Frau in den privaten Bereich abgeschoben wurde, und der Mann gestaltete den öffentlichen. "Die gesellschaftliche Ausgangslage von Frauen und Männern ist, ungeachtet aller formalen Gleichheitsgrundsätze, nicht die gleiche; ein Umstand, der eminente Konsequenzen bezüglich moralischer Problemstellungen und indirekt der Moraltheorien nach sich zieht." (Pauer-Studer 1993, 36) Unter dem Signum von Gleichheit und Gerechtigkeit würde auf diese Weise eine Hälfte der Bevölkerung an den Rand gedrängt. Auf diesen Sachverhalt hinzuweisen, mit dem politischen Ziel, diesen sozialen Zustand zu verändern, müsse das Anliegen der Sozialphilosophie sein. (vgl. Pauer-Studer 1996, 54) Es wird darum übereinstimmend ein modifizierter Universalismus präferiert, der partikulare Erfahrungen und Bedürfnisse berücksichtigt. Ein solcher Universalismus soll es uns erlauben, "der Würde des verallgemeinerten Anderen durch die Anerkennung der moralischen Identität des konkreten anderen gerecht zu werden." Der von Seyla Benhabib gedachte "interaktive Universalismus berücksichtigt, daß jeder verallgemeinerte Andere auch ein konkreter anderer ist." (Benhabib 1995, 183) Die universale Idee von Gleichheit und Gerechtigkeit übernimmt demnach die Aufgabe Unterschiede möglich sein zu lassen und zu schützen. "Die aufs Allgemeine gerichtete Forderung wird zur Triebkraft der Anerkennung des Besonderen." (Taylor 1993, 29) Ein so modifizierter Universalismus wird inzwischen von vielen anderen (Habermas 1996, 7; Höffe 1990, 147 ff.; Nagl-Docekal 1993, 39; Pauer-Studer 1993, 43; Tönnies 1995, 51) und auch von John Rawls (vgl. 1994, 6) vertreten.

Den weiblichen Blickwinkel einzunehmen, hat darüber hinaus der philosophischen Moraldiskussion starke Impulse verliehen, denn "mit ihrer unreflektierten Fixierung auf die Unparteilichkeitsidee haben die prominenten zeitgenössischen Moralansätze zweifellos zu einer Verkürzung und Verarmung der Ethik beigetragen." (Pauer-Studer 1993, 51) Entdeckt wurde, daß es individuelle moralische Prioritätensetzungen gibt. Ebenso wurde die Bedeutung moralischer Gefühle und Motive erkannt, und es wurde gesehen, daß das Streben nach einem guten Leben nicht moralisch sanktionswürdig ist. Die auf genauere soziale Beobachtungsweise zurückzuführende Differenzierung im Bereich der Moral haben wir der feministischen Philosophie zu verdanken. Lawrence Kohlberg noch stellte bei seinen Untersuchungen fest, daß beim Vorstellen von moralischen Konflikten, Frauen in der Regel diese durch Bezugnahme auf die Tugenden der Rücksichtnahme und Hilfeleistung lösen. Außerdem waren die meisten Frauen nicht bereit, die Lösung des Konflikts ohne zusätzliche Informationen über den Kontext der Fallgeschichte vorzunehmen. Solche Fragen wurden von Kohlberg als irrelevant für die Definition des moralischen Problems zurückgewiesen. An dieser Zurückweisung entzündete sich Kritik, die in der Folgezeit eine Reihe weiterer Untersuchungen initiierte; die bekannteste war die von Carol Gilligan. (vgl. 1982) Emotionalität und Kontextualität sei - so faßt Benhabib zusammen - keinesfalls ein moralisches Randproblem, das lediglich in evaluativen, im Gegensatz zu moralischen Kategorien beschrieben werden könnte. (vgl. Benhabib 1995, 203) Das Lob der Differenzierung im Bereich der Moralphilosophie hörte man seither und fortan auch in der philosophischen Diskussion, die nicht feministisch intentiert war.

e) Systemtheorie

Zum Schluß will ich noch eine neuere Entwicklung innerhalb der Systemtheorie vorstellen, die man ebenfalls den oben genannten Kriterien zufolge als Sozialphilosophie bezeichnen kann. Die Luhmannsche Systemtheorie kommt aufgrund ihrer soziologischen Analyse zu dem Ergebnis, daß die Gegenwartsgesellschaft aus gleichgeordnet nebeneinander stehenden, eigensinnigen Subsystemen, wie Wirtschaftssystem, Gesundheitssystem, politisches System, Bildungssystem, besteht. Von diesen Sozialsystemen kann keines Vorrang beanspruchen oder in der Weise Dominanz haben, daß es in der Lage sein könnte, die anderen zentral zu steuern, auch nicht die Politik und auch nicht die Wirtschaft. Machen wir die Probe aufs Exempel: Auf den ersten Blick könnte man heutzutage annehmen, das Wirtschaftssystem sei dominant. Daß man es nicht für das gesellschaftliche Ganze nehmen kann, belegt Luhmann mit der Überlegung, daß das Wirtschaftssystem nicht funktionieren könnte und zusammenbrechen müßte, wenn das Bildungssystem nicht ungeheuer große Vorleistungen erbringen würde; dann könnte nämlich niemand die Maschinen bedienen, keine Gebrauchsanweisungen lesen oder Computer bedienen. - Politische Entscheidungen müssen ebenfalls an andere Teilsysteme anschußfähig sein. Daß das nicht immer der Fall ist, konnte man nach der deutschen Vereinigung sehen. Die von der Bundesregierung bereitgestellten Investitionsanreize, in Form von Geld (Subventionen, Steuererleichterungen), wurden von westlichen Unternehmern nicht - wie vorgesehen - für Sanierungen östlicher Betriebe verwendet, sondern für den Abriß der Anlagen möglicher Konkurrenten, um weiterhin ungestört den Markt beherrschen zu können.

Die gesellschaftlichen Systeme sind in Luhmanns Theorie demnach autopoietische Systeme. Sie sind gegenüber anderen Systemen abgeschlossen. Sie generieren und erhalten sich nach eigenen Gesetzen auf der Basis ihrer unverwechselbaren Geschichte. Sie können aus ihrer Umwelt nur das aufnehmen, was sich in ihr System integrieren läßt, was in ihre Struktur paßt und sich an ihre Operationsweise anschließen läßt. Nun geht es Luhmann darum, zu zeigen, wie die einzelnen Systeme

zusammenwirken. Denn "würde man die moderne Gesellschaft lediglich als eine Menge von autonomen Funktionssystemen beschreiben, die einander keine Rücksicht schulden, sondern den Reproduktionszwängen ihrer eigenen Autopoiesis folgen, ergäbe das ein höchst einseitiges Bild. Es wäre dann schwer zu verstehen, wieso diese Gesellschaft nicht binnen kurzem explodiert oder in sich zerfällt." (Luhmann 1997, 776) Der Zusammenhalt der Systeme wird durch die strukturelle Kopplung garantiert. Was ist das? Die Umwelt muß sich so umformen, daß die unterschiedlichen Strukturen der sozialen Systeme an bestimmten Stellen und in bestimmten Hinsichten kompatibel füreinander werden, so daß ein System mit einem anderen gekoppelt werden kann. Luhmann nennt einige Beispiele für strukturelle Kopplungen: "Die Kopplung von Politik und Wirtschaft wird in erster Linie durch Steuern und Abgaben erreicht. [...] Die Kopplung zwischen Recht und Politik wird durch die Verfassung geregelt. [...] Im Verhältnis von Recht und Wirtschaft wird die strukturelle Kopplung durch Eigentum und Vertrag erreicht." (ebenda 781 ff.) Systeme verbinden sich zum Gesamtsystem Gesellschaft durch die verschiedenartigsten strukturellen Kopplungen. Die Frage ist jedesmal, ob die Kopplung gelingt. Gelingt sie, dann entsteht etwas Neues. Gelingt sie nicht, ist nach Luhmanns Auffassung das evolutionäre Potential verbraucht.

Nun entstehen immer dann, wenn die Systeme ausschließlich ihren autopoietischen, egoistischen Interessen nachgehen, gesamtgesellschaftliche Probleme, die auf mangelnde Koordination zurückzuführen sind. Außerdem werden die Menschen in der Gesellschaft immer zugleich von den Wirkungen einiger Systeme zugleich betroffen. Für sie werden also die Koordinierungsschwierigkeiten meist direkt spürbar.

Um ein normatives Element bereichert wird die Systemtheorie an diesem Anknüpfungspunkt von Helmut Willke, der der Meinung ist, daß der demokratischen Politik in Zukunft die Rolle eines Supervisors oder Vermittlers zwischen den autopoietischen Systemen zufallen könne, der mehr sieht und weiß als jedes einzelne System für sich. "Eine dritte Instanz in Form eines Vermittlers, Moderators oder Supervisors unterbricht den Teufelskreis bornierter Selbstreferentialität konkurrierender Akteure, indem sie die Widersacher zu den Umwegen animiert, die für neue Sichtweisen unabdingbar sind." (Willke 1997, 112) Der Fremdbeobachter in Gestalt des Politikers könnte an dieser Stelle als Supervisor in Aktion treten und beispielsweise auf folgende systemübergreifende Interessen hinweisen: Würde ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Gewinnmaximierung so wie bisher weitergewirtschaftet, würde man keinen Absatz mehr finden, weil arbeitslose Menschen kein Geld ausgeben und die Produkte kaufen könnten und weil die Umwelt bald so geschädigt sein würde, daß die Bedingungen für's Wirtschaften in berechenbarer Zeit zerstört wären. - Das ist keine Rückkehr zur zentralistischen Politik, sondern eine Hinwendung zu konkreten Problemen, die sich mehreren sozialen Systemen gleichzeitig stellen, und die zum Weiterfunktionieren unterschiedlicher Systeme insgesamt gelöst werden müssen; oder eine Hinwendung zur Regulierung der Kontextbedingungen sozialer Systeme durch Anregungen oder Förderungen, ohne in die Autonomie der Systeme regelnd einzugreifen.

Diese Koordination geschieht in Verhandlungen, in denen die Politik in ihrer Rolle als Moderator oder Vermittler zwischen den beteiligten Systemen Vertrauen aufbauen kann. Verhandlungssysteme sind Systeme, in denen die Subsysteme als gleichberechtigte und gleichwertige Verhandlungspartner wechselseitige Anerkennung genießen. Keines der an der Verhandlung teilnehmenden Systeme kann "Vorrangstellung beanspruchen". (ebenda 142) Der Politik fällt damit die Aufgabe zu, Loyalität (vgl. ebenda 280) herzustellen, d. h. Systeme dazu zu bringen, sich als Gleichberechtigte wechselseitig anzuerkennen und das demokratische Verhandlungsverfahren zu akzeptieren, also für die normative Verpflichtung auf Gerechtigkeit und Fairneß zu sorgen. (vgl. ebenda 139) Das wird unter Wahrung der Systemautonomie und der nicht aufhebbaren egoistischen Logik des Marktes ein mit Sicherheit nicht einfacher Balanceakt sein. Wenn der Politik also die Aufgabe zufällt, "widerstreitende Interessen unter dem Leitwert des Gemeinwohls der öffentlichen Interessen zu moderieren, dann fällt der Politik nicht gerade eine geringe Aufgabe" im 21. Jahrhundert zu. (Willke 1997, 281)

Zitierte Literatur

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Band 8, Frankfurt/M. 1972

Bellah, Robert N. u. a.: Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987

Benhabib, Seyla: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt/M. 1995

Benhabib, Seyla: Das demokratische Projekt im Zeitalter der Globalisierung, in: Julian Nida-Rümelin/Wolfgang Thierse (Hg.), Philosophie und Politik, Essen 1997, S. 48 - 62.

Firsching, Horst: Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne, Frankfurt/M. 1994

Foucault, Michel: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt/M. 1986

Gilligan, Carol: In a different voice: Psychological theory and women's development, Cambridge/Mass. 1982

Habermas, Jürgen: Zur Legitimation durch Menschenrechte, Vortrag auf dem XVII. Deutschen Kongreß für Philosophie am 27. September 1996 in Leipzig, unveröffentlichtes Vortrags-Manuskript

Heß, Moses: Ökonomische Schriften, herausgegeben und eingeleitet von Detlef Horster, Darmstadt 1972

Höffe, Otfried: Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: ders. (Hg.), Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1977, S. 11 - 40.

Höffe, Otfried: Kategorische Rechtsprinzipien, Frankfurt/M. 1990

Honneth, Axel: Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: Leviathan, 22. Jg. (1994 a), S. 78 - 93.

Honneth, Axel: Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt/M. 1994 b

Honneth, Axel (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt/M. 1994 c

Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M. 1988

Horster, Detlef: Niklas Luhmann, München 1997

James, William: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode, übersetzt von Wilhelm Jerusalem. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Oehler, Hamburg 1977

Kersting, Wolfgang: John Rawls zur Einführung, Hamburg 1993

König, René (Hg.): Das Fischer Lexikon "Soziologie", Frankfurt/M. 1958

Luhmann, Niklas: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen, Tübingen 1968; Neudruck Frankfurt/M. 1973

Luhmann, Niklas: Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie, in: Merkur, 42. Jg. (1988), Heft 4, S. 292 - 300.

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997

Meyer, Lutz: John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, Würzburg 1996

Nagl-Docekal, Herta: Jenseits der Geschlechtermoral, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Jenseits der Geschlechtermoral, Frankfurt/M. 1993, S. 7 - 32.

Pape, Helmut: Pragmatismus, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XXVII, Lieferung 1/2, Berlin/New York 1996, S. 182 - 187.

Pauer-Studer, Herlinde: Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Jenseits der Geschlechtermoral, Frankfurt/M. 1993, S. 33 - 68.

Pauer-Studer, Herlinde: Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, Frankfurt/M. 1996, S. 54 - 95.

Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971, deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975

Rawls, John: Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: Information Philosophie, 22. Jg., Nr. 1/1994, Februar 1994, S. 5 - 18.

Rorty, Richard: Solidarität oder Objektivität?, Stuttgart 1988

Schmid, Wilhelm: Gespräch über "Lebenskunst: die einzige Utopie, die uns geblieben ist", in: Psychologie heute, 23. Jg. (1996), Heft 7, S. 22 - 29.

Soosten, Joachim von: Sünde und Gnade statt Tugend und Moral. Individualisierung und Gemeinschaft IV: Die Erbschaft religiöser Traditionen, in: Frankfurter Rundschau Nr. 11 vom 14. Januar 1992, S. 10.

Taylor, Charles: Negative Freiheit? Zur Kritik neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1988

Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Anny Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf und einem Beitrag von Jürgen Habermas. Übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M. 1993

Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und herausgegeben von J.P. Mayer, Stuttgart 1985

Tönnies, Sibylle: Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen, Opladen 1995

Walzer, Michael: Interpretation and Social Criticism, Cambridge/Mass. 1987, deutsch: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1987

Walzer, Michael: Exodus und Revolution, Berlin 1988

Willke, Helmut: Supervision des Staates, Frankfurt/M. 1997

Weiterführende Literatur:

Forschner, Maximilian: Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie, Darmstadt 1989

Honneth, Axel: Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: Leviathan, 22. Jg. (1994), S. 78 - 93.

Honneth, Axel (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt/M. 1994

Horkheimer, Max: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung, in: ders., Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M. 1988, S. 20 - 35.

Röttgers, Kurt: Sozialphilosophie, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 9, Basel 1995, Sp. 1217 - 1227.